

和辻哲郎の仏教理解

廣 澤 隆 之

はじめに

和辻はあらためて述べるまでもなく、現代の仏教学の礎をつくった。もちろん、彼は仏教研究を専門としたのではないが、近代の並みいる仏教研究者たちと比しても、圧倒的な影響を与え続けた。その和辻の仏教理解の一端をここでは問うことになしたい。

だがそもそも近代の仏教学がいかなるものであるのか、その成立と展開を前提にしなければならぬ。それは十八、十九世紀の西洋における近代の学問、そして思想と緊密に連関しつつ成立している。ここでは詳細にその文献学としての成立については述べないが、和辻に関連するなら、仏教研究は西洋近代の思想的問いに対応しつつ、インドの文献を解釈することが行われたということ指摘しておきたい。すなわち、仏教研究は西

洋近代の思想的関心において学問的に対象化されたのであり、それは近代以前の日本において学ばれ、修された仏道と同一のものでは決してない。西洋近代の思想的関心によって導かれた仏教研究にもとづく「仏教」とは、近代以前の日本において信仰されていた宗教ではなく、西洋近代が生み出したものである。そしてそのような「仏教」が、あたかも真正な仏教であるかの前提で仏教理解が近代の日本でも進行した。そして、その集約的な表現が和辻の仏教理解に認められる。

しかも仏教を学の対象とする場合、近代の人文学の特徴として歴史的記述による新しい知見から研究対象である仏教を理解することが基本的態度となる。このことは仏教理解において画期的でもあるし、また伝統教団における仏教理解とは決定的に異なる。伝統教団においては膨大な仏教文献は宗団の教理学にもとづいて整合的に理解される（例として天台宗に典型的な教

相判釈)のであり、いわゆる近代的な歴史的視点をもちえない。むしろ歴史的位相において仏教を理解するなら、それは歴史の相対の中に自己の絶対的価値をおとしめることになる。自らの選り取った宗教的価値を歴史の相対化、あるいは相対化される文化の脈絡において理解することは伝統教団においてはありえない。だが、近代仏教学がすべての文献を歴史の展開として整理することで、伝統教団の価値も歴史的相対化の波を蒙る。

ところが近代仏教学の先頭に立った研究者の多くは特定の伝統教団の出身であり、彼らは従来の伝統的価値と近代仏教学がもたらす価値の相対化の狭間で揺れ動く。例えば真宗大谷派出身の村上專精は文献史的に認められる大乘非仏説論と大乘を真の仏説とみなす価値的判断との間隙を埋めることに精力を注いでいる。

しかし伝統教団から自由な和辻の場合、近代仏教学の成果を基盤にすることに於いて伝統的な価値との狭間で揺れ動くことがない。むしろ歴史的視点に立つて伝統教団の非近代性を告発することさえできる位置を確保する。その典型は『日本精神史研究』に収められた「沙門道元」の書き出しである。そこでは「伝統に裏づけられた価値を徹底的に批判する。語気を強めて和辻は次のように述べる。「現時の禅宗の門に入ることはかえって道元から遠ざかるゆえんである。なぜなら道元を宗祖とするある宗派においては、今はもはや真理の王国の樹立を唯一の関心事とせず、巨大なる堂塔の建立と管長なるもの選挙とに力

をつくしているのだからである。」(全集第四巻、一五八頁)

道元が「真理の王国の樹立」を目指していたかを詮索することはさておき(和辻が「真理」あるいは「原理」という概念で仏教の理想あるいは基本型を括ることに哲学的な偏向を仏教に加えている意図が見えるのだが)、彼の仏教理解の基本には真理探究と歴史研究が結びつき、それらを前提にしない「伝統」なるものへの激しい嫌悪感が見られる。これは「沙門道元」に限ったことではなく、代表的著作である『原始仏教の実践哲学』におけるアビダルマ仏教という伝統的教理学に対する批判にも見られる。

それでは宗教としての仏教を見る基本的態度は彼の総体としての思索とどのように関連するのであろうか。同じく「沙門道元」にその一文を見ておく。

「既成の宗教をすべて特殊な形と見、その宗教の内に歴史的開展を認めることは、畢竟宗教を歴史的に取り扱うことである。我々はこの態度のゆえにいずれかの一つの宗教に帰依することはできぬ。」(全集第四巻、一六五頁)という。なぜなら個々の既成の宗教は「絶対の真理」が歴史において特殊な形として現れたのであるから、と彼はいう。このようにして、彼は普遍的にして絶対的な真理探究の一形態として宗教、そして仏教を見る視点を確保しているのである。このような彼の仏教理解の視点は仏教研究を始めたころから変化していない。

このように「真理」の探究を目的とする仏教研究はすでに和

辻以前から近代仏教学に内在していた（例えば井上円了など）が、和辻においては仏教が明確に哲学的真理探究の対象とされた。和辻において仏教が「哲学者の宗教」として評価される明確な基準が設定された。このことは仏教（とりわけ大乘仏教）が本質的にそなえる非合理的な要素（R・オットーのいう）を評価する基準を見失いかねないことになる。さらには大乘仏教に濃厚な呪術的要素は徹底的に排除される可能性をもつ。

しかも和辻は歴史的文脈において仏教を把握することが可能であるという立場に徹底しているから、絶対的価値に即した、いわば仏教の神学（仏学 *Buddhologie* とでもいうべきか）的立場は排除される。

このような和辻の仏教理解の立場を念頭に、「原始仏教の実践哲学」を代表とする彼の著作に即して考察を試みたい。

一 仏教研究の視点

和辻の仏教研究の出発点について、例えば彼は次のように述べる。

元来、仏教哲学への眼を向けたのは、そのころ初めて手をつけた日本の思想史の研究に際して、日本のすぐれた思想家を理解するためには仏教哲学の理解が前提とならなくてはならないということを痛感したせいであったが、さて接近してみても驚いたのは、西洋の哲学が教会からの独立によって近世の顕著な発達をひき起こし、同時にまた理解し

やすい哲学史の成立を可能にしているのに反して、仏教の哲学がまだ教会から独立しておらず、従って信仰の立場に煩わされない哲学史もまだ成立しておらないということであった。（仏教哲学の最初の展開「全集第五卷、三〇三頁」）この記述の中には和辻の仏教への関心の持ち方がいかになく表されていると思う。彼はあくまでも仏教に哲学を求めていたのである。しかもその哲学の範が「教会からの独立」をはたした西洋の近世以降の哲学にある。しかも近代の仏教研究においても「仏教の哲学がまだ教会から独立して」いないことによって哲学として不十分であるとしている。

それでは彼が念頭におく「仏教の哲学」とは何であろうか。「仏教哲学の最初の展開」と題された論文によれば、それはアビダルマ仏教と「那先比丘経」（ミリンダ王問経、*Mihinda Panha*）と「法華経」が対象となる。そしてアビダルマ仏教は「仏の法の哲学」、「那先比丘経」は「大乘経典に至る仏教哲学の展開」と理解されている。しかし和辻はこれらのみを仏教哲学の中核となる対象としていたとは考えられない。むしろ「仏教倫理想史」において明白に和辻の意図を読みとることができる。

「仏教倫理想史」は全集の第十九巻に収められているが、実は、公刊された著作ではない。巻末の中村元の解説によれば大正十四・十五年の京都大学における講義ノートである。それを中村元が校閲のうえ刊行したものである。これが和辻の担当科目である倫理学の講義であることも興味深い。常識的に理解

される倫理学の型からは大いに逸脱し、仏教学の領域に深く入り込んでいる。しかもそれを倫理学の学生に示すためのものか、西洋哲学、キリスト教学を常に対照し、しかも哲学用語で仏教概念を解釈している。この立場は後の「原始仏教の実践哲学」、「仏教哲学の最初の展開」にも継承されているし、このノートはそれら公刊された著作の基盤となっていることは疑いない。

この「仏教倫理思想史」によれば彼の関心は初期仏教、アビダルマ仏教、そして大乘仏教に大別できる。そして大乘仏教では「法華経」、龍樹の思想そして唯識思想である。そして大乘仏教に関しては「法華経」のみ「文学的特質」を問題とし、後の二つはそれぞれ「竜樹の哲学」と「唯識哲学」である。しかも「法華経」の「文学的特質」を探究することも哲学に通じるのである。それは「仏教哲学の最初の展開」においてプラトンの対話編がもつ「文学的特質」と対比されるからである。それを和辻は次のように表現する。

さてその哲学史に触れようとすると、ギリシアの哲学があの戯曲的に優れた対話の中から流れ出てくるように、大乘仏教の哲学があの大変な交響楽のような法華経から流れ出てくるのを、無視するわけには行かなかつた。(全集、四八九頁)

仏教学の立場からすれば、「大乘仏教の哲学」の源流が「法華経」にあるかのような和辻の断定には大いに疑問が残る。というのも、後に述べるように和辻の最大の関心事は龍樹の思想

に空の弁証法を見出し、その視点から仏教史を哲学史として再構築し、そのうえで日本思想史(精神史)、倫理思想史を確定することである。その方向を位置づけるために、龍樹に最大の焦点が当てられ、その歴史的展開を立証するために初期仏教とそれを逸脱した伝統を形成したアビダルマ研究に精力を注いでいるのである。そして龍樹の空思想を承けて世界生成の有的 ontologisch な展開の哲学が唯識思想によって構築されたと思たいのである。

そうであるなら龍樹と唯識がともに空性思想を展開しているという文献的確認をすれば、その淵源を「法華経」に求めるのではなく、般若経に求めるべきであろう。龍樹と般若経の関係を文献的に確定することには困難があるが、初期唯識思想(特に「瑜伽師地論」菩薩地)は明瞭に般若経とアビダルマの理論体系に根拠づけられている。もちろん和辻には般若経への配慮もあるが、「法華経」に大乘仏教の哲学の源流を求めるのは妥当ではない。

それではなぜ和辻にとって「法華経」へと関心が向いたのであろうか。これは推測にすぎないが、和辻が哲学の「真理」を求める場合に初期仏教とアビダルマ仏教はその論理性を抽出するのにそれほどの抵抗もなかつたかもしれない。しかし日本精神史を構築するために必要であると自覚されていた大乘仏教を対象にする場合、あまりに論理性をもたないかと思える大乘仏教経典を哲学的に理解しておかねばならなかつたのであろう。

それゆえ大乘仏教にとつての經典の意義を探らねばならない。そして哲学的思惟を超えた經典の叙述を文学作品としてとらえ、その文学作品に見られるイデーあるいはロゴスを引き出して哲学の射程に引き入れようとしていると思われる。

すなわち彼は伝統教學を嫌うにもかかわらず、天台大師智顛が「法華經」を述門と本門に二分化する經典解釈を基盤にし、ロゴス(いわば本門)が肉化した歴史的ブツダとしての釈尊(述門)を受けとめる文学作品として「法華經」を解釈するのである。「イリアス」や「ファウスト」が文学的叙述によつて描き出そうとしているイデーあるいはロゴスを「法華經」において見ようとするのである。

このような牽強付会とも思える仏教理解の視点を断定的に固定するところに和辻の仏教理解の特徴がある。大乘仏教の思想にロゴスの具現化のプログラムを見る(「仏教哲学の最初の展開」全集第五卷、五五一頁)和辻の立場は明らかに大乘をアビダルマ仏教よりも哲学的に高く評価したいという論理以前の衝動があるように思えてならない。彼は龍樹さえ、「法華經」的なロゴスの展開プログラムの記述とみなすのである(同前)。歴史的に思想を確定するはずの和辻にとつて、実は大乘を、とりわけ龍樹を肯定的に評価するための仏教思想史を準備するという偏向がその歴史研究の出発点にあつたと思えない。

彼の見ようとする仏教思想史は、原始仏教が提示した無我・縁起の思想を哲学的に継承しているはずである龍樹に認め、そ

の龍樹の批判の根本にあるアビダルマ仏教(特に説一切有部)における「法」の概念を検証する。そしてこの「法」の概念をめぐつては初期仏教に説かれた「法の自性」を考察したアビダルマ仏教、それを批判し「無自性皆空」を主張する龍樹の思想、さらには空に根拠づけられた現象世界の成立を論理化する「諸法縁起」を説いた唯識思想が仏教思想史、和辻がいう仏教哲学史の基本となる。彼はいう。

法の自性の問題より無自性皆空の問題を経て諸法縁起の問題に至るまで仏教哲学の展開は、原始仏教における法の概念にもとづき、この法の究極の根柢を求める運動として行なわれたのである。かく見ることによつて我々は仏教哲学の歴史的発展を如実につかみ得るのではないかと思う。

(「人格と人類性」全集九卷、四七九頁)

ここでも明らかのように、和辻にとつては原始仏教で説かれた「法」の解釈をめぐつてアビダルマ―龍樹―唯識の思想史を位置づけることが基本なのである。それは彼の仏教研究の初期段階から終始一貫している。

そこで焦点が当てられるのは無我・空の問題である。そしてその論理的説明としての縁起である。この問題への深い関心は、和辻にとつては西洋哲学に對峙する哲学が要請されていたからであろう。西洋哲学に對峙するという姿勢では、西田幾多郎に似ている。ただし仏教への接近は西田と和辻では決定的に異なるが、そのことについてここで述べることは控えておく。

さて西洋哲学と対峙する和辻にとつての最大の関心事は倫理学の成立の問題であつた。そして倫理を担うべき「人間」という概念を検証する。そこから新たな「人間」概念を導き出し、倫理の主体を西洋哲学に対峙する形で提示する。その場合に、日本思想に特有な「人間」という行為連関の成立する「世間」「世の中」に着目する。そして日本思想を規定する（と想定された）仏教が西洋哲学に対峙する形で和辻に要請されている。

彼にとつて西洋哲学に対峙するためには明確な論理構築がされているインド仏教からの援用が最も好都合であつた。それは、例えば彼の倫理学の基本である「人間」観を支える「世間」についても明白である。彼は「世間(ṣaṅga)」が無常であることを説く仏教の論理をもつて、「不断の自己否定と、その自己否定をさらに否定し得る可能性と、及びその可能性の隠覆的性格」(「人間の学としての倫理学」全集第九巻、二二頁)に着目し、そこに見られる行為的連関の場である「間」における倫理主体を探り、西洋哲学と対峙する論理を獲得する。

このような倫理学的関心を精密に仏教哲学史として構築するために原始仏教―アビダルマ仏教―龍樹の思想―唯識思想の歴史的發展が問われていると考えられる。そしてその中核となるのが先に述べた「法」の概念である。そして「法」が論理的関係において存在するものとして現象する縁起についての解釈が根本問題として提示される。このような和辻の仏教理解が、前もって龍樹に焦点が当てられたものといえよう。というのも、

和辻はアビダルマ仏教の「法」の理論体系を解釈する合間に、しばしば龍樹を引き合いに出していることでも推測がつく。しかも彼は「竜樹の哲学の核心」はとりもなおさず原始仏教以来の「縁起説の核心」であると断定している(「人格と人類性」全集第九巻、四七二頁)。このような縁起説を原始仏教以来の根本思想とみなし、龍樹にその論理を読み解く解釈は今日でも支配的であるが、はたして妥当なのであろうか。

ところで、この「法」の概念を検討するきっかけの一つは木村泰賢のアビダルマ理解にあつた。木村がアビダルマ仏教(説一切有部)の「法」の観念を「素朴実在論」と理解したことへの批判は徹底的である。公刊されなかつた和辻のメモによれば木村の仏教理解は「西洋と結びつける、思惟(Denken)というに価せず。仏教哲学の俗化」(全集第十九巻、三八五頁、傍点)と断罪されている。このような木村への飽くことなき、そして侮蔑的な言辞をもつて批判する態度は終始一貫している(参考「木村泰賢氏の批評に答う」全集第五巻所収)。

和辻の木村への批判は仏教における根本問題である「法」の理解にあつた。和辻は早い時期より「法」は ontisch に理解すべきであると確信していた(全集第十九巻、三八八頁)。ある意味では、「原始仏教の実践哲学」にしる「仏教哲学の最初の展開」にしる、問題の中核はこの「法」の概念を明確にするこゝであつたとさえいえる。

この「法」の概念を体系的に論理化し、法体恒有を主張した

説一切有部のアビダルマに即して、彼はそこで説かれる「法」を時間的に現象としてあるものと明確に区別し、「法」は *ontisch* であり、「Material」を生み出す *Form* なり」（全集第十九巻、三八八頁）と理解する。そして注目すべきはこの *Material* を *Seiendes* と理解していた（全集第十九巻、三八七頁、中村元の校閲によると *Seiendes* ではなく *Das Seiendes* となっているが、誤記の理由は不明）。早い時期にこのようにノートに書き留めていた「法」の理解は「原始仏教の実践哲学」などで次第に明確に仏教学的基礎づけがなされる。そして「法」を「かた」と理解する独自の理論づけがなされる。例えば「原始仏教の実践哲学」ではそのことについて次のように述べる。

後に法が広く「もの」(*nisatta*) の意味に用いられるとしても、過ぎ行くもの、それ自身が法なのではなくして、過ぎ行くものがそのものとしてあらしめられる「かた」としてのもの、が法なのである。言いかえれば過ぎ行くものは過ぎ行くことを法として初めて過ぎ行くものであり得る。「もの」に内在する「こと」が法としての「もの」である。かかる意味において法はあくまでもこの法によって存在するものとは区別されねばならぬ。（全集第五巻、一一五頁）

この解釈のもとには「阿毘達磨俱舍論」における世親の定義とその中国における伝統教学が基礎になっているように和辻は説明する。しかしおそらく和辻は自らが哲学的に解釈する「法」の概念がアビダルマのそれと近似していたにすぎないのではな

からうか。少しく詳細に論じれば、世親は「阿毘達磨俱舍論」において「自相を保持するから法である *svataksanadhāranā dharmah*」とするが、その前半の合成語を玄奘は「任持自性」と漢訳した。彼はここで *svataksana* を「自性」と漢訳していることを承知のうえで、普光の注釈も参照しつつ、あえて「自相」を「自性」と読み替えることに同意し（「人格と人類性」全集第九巻、四六二頁、四六七頁）、それをヘーゲルに倣って *Anschauen* と理解する（「原始仏教の実践哲学」全集第五巻、一一四頁）。この理解は先ほど述べたように龍樹における無自性空としての「法」の理解に近づける意図があるように思える。また彼は明らかに存在 *sein* と存在者 *Seiendes* の関係を念頭においていると思える。しかし彼は仏教について論じる場合ハイデガーに言及することはない。むしろ前面に出すのはプラトンのイデア論である。和辻がプラトン哲学との対比において「法」の概念を検討するきっかけになったのはローゼンベルグの著作 (*Die Probleme der Buddhistischen Philosophie*) に刺激されてのことである。ローゼンベルグはプラトンのイデア論に比して「法」の解釈をし、その「法」の理論は *Ontologie* であるとする。

このローゼンベルグの理論における正当性を評価しつつも、和辻はローゼンベルグにおける形而上学的、あるいは超越的の真実として「法」を解釈する態度を批判する。その根拠は「法」が存在者を規定する超越的の真実であるとすると、龍樹のいう

法ニ無自性空において存在者が維持される基本が導き出せないからである。

和辻は「原始仏教の実践哲学」においてもしばしばプラトンを念頭において仏教を理解する傾向がある。例えば説一切有部の理論の法体系から導き出される「法」の概念にローゼンベルグと同様に eidos に近似した観念を認める。そして自性の「性」を「相」と巧妙に変換する理論を「阿毘達磨俱舍論」についての普光の注釈から援用し、「相」を eidos とみなす。この eidos が超越的な実在であるか、それとも瞑想において内観するものであるかという区分を使い、西洋哲学的な超越者の観念を排除する。しかしそれは時間的変容の中で現象するものの存在根拠として ontisch なのである。それゆえ「法」を素朴實在論的にとらえる木村泰賢が根本において仏教を理解していないことになる。このような木村への批判を軸として、存在を問う哲学において「法」の概念が検証される。それが和辻の終始一貫した仏教への接近の態度であった。

二 和辻の理解への疑問

1 大乘經典に関する理解

すでに見てきたように、和辻は徹底的に西洋哲学と対峙する仏教の哲学的側面を引き出し、そこに仏教の本質を認めようとする。ここではそのような仏教理解が妥当であるかを問いたい。哲学史の構築を求める和辻の仏教理解は「哲学者の宗教」とい

えるものであり、そこには意図的に、宗教が本質的に含みもつ非合理性、あるいは呪術性が宗教を成り立たせる要素になっていることへの関心を排除している。あるいは意図的に無視する。

近代は総体的に啓蒙的な精神が浸透し、呪術的なものは低く評価される傾向がある。しかし呪術的なものは人類が普遍的に、あるいは潜在的にそなえる心性である。それが矛盾なく高度な哲学と同居するところに大乘仏教のインド的な展開が見られる。それは和辻がその「文学的特質」を高く評価する「法華経」においても同様である。和辻にとつて「法華経」の非合理的要素は「文学的特質」としてロゴスを導き出す表現とみなされる。いささか長文になるが「法華経」の「文学的」表現に關する和辻独特の記述を紹介しておく。

ギリシア風の合理的な、その意味で明晰な描写を、模範として受け入れたものに取つては、感覺的なものをむやみに積み重ねる描写のやり方は、おそろくばかばかしいもの、醜いものと感ぜられるであらう。しかし描写のねらいが、輪郭のくつきりとした、明晰な統一を持った形象を、結晶せしめることではなく、ただ鑑賞者の想像力を不断に迅速に流動させ、そこに現われてくる形象が、合理的な統一を持つか否かを印象する暇もなく、次から次へと移行行いて、鑑賞者の心に圧倒的な陶醉を醸し出す、というところにあるとすれば、このやり方も無意義ということではできない。形象の過冗な堆積はこのやり方にとっては本質的なもので

ある。そこには、調和があるかどうかを反省してみるような余裕のない、いわば渦巻きのような、形象の旋回がある。われわれの感受能力は形象の与える過冗な印象に圧倒さ

れ、幻想的な気分の中に巻き込まれてしまう。それはちょうど高速度の乗り物から迅速に移り行く外界の形象を見ている時の気持ちに似ている。眼に映るのは白日の自然であつても、それがまるで幻想の世界のように感じられる。(『仏教哲学の最初の展開』全集第五巻、五六四頁)

彼がここで「法華經」について述べているとは思えない。「法華經」の叙述に出会つた、異国の、しかも二千年の時を隔てた現代を生きる一人の人間の中で、勝手な幻想を生み出している感想を述べているにすぎない。

しかも驚くことに、和辻は「法華經」の舞台となる靈鷲山を、中村元が写真を見せるまで比叡山や高野山のような深山幽谷の如くに想像していたのである(同前、五六六―五六七頁)。しかもその写真を見た後の感想は「靈鷲山上の岩窟は直ちに天に接している。説教の場の拡張は横へでなくして、上へ、天空へである。」(同前、傍線は和辻)という。おそらく和辻が見た写真は靈鷲山にいたる中腹から頂上付近の鷲の峰といわれる岩を鋭い仰角で撮影したものであろう。それゆえ「直ちに天に接している」という印象を受けるにすぎない。王舎城の近郊に位置する靈鷲山は、釈尊が指示するように町から遠くなくしかも閑静な場所というのに適した丘陵ともいえる低い山である。文献

に即するならば、釈尊が高野山のような托鉢に出ることもままならない山に集うことは考えられないはずである。和辻の想像は文献に合致しているとは思えない。

また、和辻が木村泰賢を厳しく批判する原典批判による思想的解明の態度で、この法華經の芸術論的評論をするのであれば、「心に圧倒的な陶醉を醸し出す」形象の表現を広くインドの仏教やヒンドゥー教の造形芸術にまで求めなければならぬ。そこには「形象の過冗な堆積」によつて、インド的な不統一・非合理の世界が全体として巨大な世界を表現する造形がある。このような造型表現を念頭におけば彼が述べるのは「法華經」自体のことからではないはずである。また「幻想的な気分」をいうなら「法華經」のみの特徴ではなく、さらにそれが顕著なのは「華嚴經」である。「華嚴經」を無視し、「法華經」に「過冗な印象」「幻想的な気分」を感じ、それを文化史的な文脈にもとづいて記述せず、和辻の心象風景として叙述しているように思える。大乘經典の「文学的特質」を指摘しているように思えるが、そこには大乘經典が生み出されるヒンドゥーの文化、あるいはその周辺のシルクロードなどの文化的背景が和辻にはどのように見えていたのか疑問である。

さて、大乘經典を龍樹の思想に結びつける思想的解釈に委ねてしまうと和辻にとつて、先に述べたように大乘經典の非合理性・呪術性は視野に入らない。その典型的な記述はアピダルマ仏教を批判する空思想の代表として「般若心經」を取り上げた

箇所に見られる（「仏教哲学の最初の展開」全集第五巻、三〇七―三〇頁）。

彼は「般若心経」を「空」を説く代表的な般若経の、「核心」を巧みに取り出し」ていると理解する。この理解は、古くは中国法相宗の基にも見られるが、現在でも中村元など多くの研究者にも共通する。しかしはたして「般若心経」の「心」を「核心」とみなすことが妥当であるかどうか、検討を要する。なぜならここでいう「心 *hridaya*」は密教的な意味合いももっているからである（そのことについて中村元は岩波文庫の解説で Winterniz の解釈を引き合いに少しばかり論じている）。しかも現在判明していることは、「般若心経」の多くの部分が「二万五千頌般若経」の引き写しであり、最後の真言とその前に真言の功德を説く部分が「般若心経」の特徴である。

このことを念頭におくと、和辻の「般若心経」理解が鮮明に見えるてくる。彼は「般若心経」の玄奘訳を掲げる。しかもまさしく「般若心経」の特徴となつている真言に關係する部分を見事に削除して玄奘訳を掲げているのである。

そして、この經典に特異である部分について、

このあとにはただ、般若波羅蜜多は大神呪であると言つて、ギャテイ、ギャテイに始まる般若波羅蜜多呪を掲げておいただけなのである。この呪文は、真言密教の栄えた日本においては、実に意外なほどの魅力をふるい、般若心経の何であるかを全然知らなかつたわれわれの耳にさえも時々

聞こえてきたものである。しかし内容的には何かを加えているというわけではない。

といい切つている。ここには恐ろしいまでの誤解が自信に満ちて断定的に述べられている。和辻のいう「原典批判」の立場では、般若経の系譜において呪文は最初期の般若経典（小品系般若、梵文テキストでは「八千頌般若経」）以来きわめて強調された觀念である。vidya はヴェーダに関する「知識」や一般的な「学問」の意味もあるが、仏教では悟りの知恵を意味する「明」でもある。しかし般若経ではその悟りの知恵を般若波羅蜜多とするが、それはきわめて呪術性の高いものである。般若経が主題とする「般若波羅蜜多」は一方で空性を体験する知であるが、その知はすべての邪悪なものに打ち克つのであるから、そこに呪術性が確証されていたのが大乘仏教の出発点にあった。それゆゑ「般若波羅蜜多」と発声するなら、その呪術性のゆゑに邪悪なものを寄せつけないという信仰があつた。「般若波羅蜜多」そのものが呪文 *mantra* なのである。それが展開すると「般若心経」のように「般若波羅蜜多」を「偉大な真言 *mahāmāntṛa*」「偉大な呪である真言 *mahāvidyāmāntṛa*」とされるのである。

このような大乘經典における非合理性・呪術性を和辻はあえて研究の視野から排除する。そこに近代仏教学の典型を見ることができる。

2 龍樹についての誤解

和辻の仏教研究が龍樹の仏教哲学を軸にしていることについてはすでに述べた。ところが、龍樹についての決定的な誤解があることを指摘しておかねばならない。

それは和辻が空の弁証法とみなす「中論」第二十四章の有名な偈頌における理解（「仏教哲学の最初の展開」全集、二九六頁以降）である。まずその原文を示しておく。

*dve satye samupāśrīya buddhān dharmadeśanā/
lokasvīṛṭisatyam ca satyam ca paramārthatah//*

私訳：二つの諦にもとづいて諸仏の法の説示がある。世俗諦と勝義としての諦とである（訳の傍線は和辻の理解との対比のため）

和辻は宇井伯寿にもとづき正確な訳を一度は提供している。しかし諦 *satya* を「真理」（現在の学界でもこのように訳すことが多いが筆者には疑問がある）と訳し、「二種の真理（諦）を説いた」（傍点は和辻）としてしまうのである。そして世俗的真理をアビダルマ仏教的な哲学とみなすのである。そして龍樹はその立場を否定しながらも、いわばヘーゲルのいう *aufbewahren* し（否定対象の真理を保持し）つつ *aufheben* する（和辻はこのような表現をしていないが）ような弁証法を想定し、アビダルマ仏教の真理が保持されるためには勝義諦という空に根拠づけられねばならないと理解する。そして「竜樹をして二諦を区別せしめたのは、単にただ彼が伝承した初期仏教

の哲学と、般若経等の空の思想との意義関係を明白ならしめるために過ぎなかつたのである。かく解しなければ二諦を説く中論の個所はけつして明白に理解せられぬであろう。」（同前、二九七頁）と述べる。

このように理解したのでは龍樹の思想を決定的に誤解してしまふ。「二種の真理を説いた」のではなく、「二種の諦にもとづいて説いた」のである。諦 *satya* を真理と理解し、真理を説くブッダのイメージに固執する「哲学者の宗教」の想像がもたらした誤解といえる。

それでは「二種の諦にもとづいて説いた」とはいかなる意味なのであろうか。それは宗教体験とその言語化の問題なのである。すなわち龍樹に即していえば世俗 *saṃvṛti* とは言説 *vyavahāra* のことであり、勝義諦とは目的とすべき究極の体験の内実そのものである。その体験の内実（諦）は言語を超えたものである。しかし釈尊はあえてそれを説法という形で日常の言語世界にもたらしめた。この体験と言語化の関係について龍樹は「二種の諦にもとづいて」と述べたのである。初期般若経以来、大乘仏教では言語化が虚構（戯論）を生み出すと考えられていた。それゆえ真実を示すはずのブッダの説法が虚構に陥るといふアポリアが論理的に内在する。言語を介して、言語を超えた体験をどのように獲得するかという仏教の根本問題が龍樹の論理において問題となっている。

和辻のような「哲学者の宗教」では、この体験の要素がみこ

とに視野から消えて、真理の探究に限定されてしまっている。そして真理は二種、アピタルマ仏教の真理と般若経の空の真理と解釈され、その両者を弁証法的な思想的展開とみなす和辻の決定的な誤解がある。龍樹に焦点を当てた彼の仏教思想史は、そもそもその出発点において誤解への方向に傾斜していたというのはいいすぎだろうか。

まとめにかえて

和辻が近代仏教学の中に築いた功績は疑いない。そして今日まで、その思索の深さにもとづく仏教理解は刺激的である。しかし仔細に和辻の所論を検討するなら、それは仏教学を超えた彼の哲学の問題であったことに気づかざるをえない。しかもそれは西洋哲学と対峙させ、西洋文化圏外で偉大な哲学が存在し続けたことを証し、倫理学の確立、日本精神史の確定のための営みであったように思える。

しかしその目的のために、客観的な文献的歴史記述と主張する彼の仏教思想史理解は、あまりにも哲学的偏向が加えられていると思える。比較思想研究の立場から見ても、和辻の仏教理解は西洋哲学の概念を援用するあまり、アジア文化の形成に大きな役割をはたしてきた生き生きとした仏教を見失う傾向があるのではなからうか。

たしかに西洋哲学との対比において仏教を理解するという、現在でも比較思想研究にしばしば見られる傾向が哲学的思索に

において刺激的であり、有効な側面もあるとは思う。しかし仏教は近代の知の領域を超えた、あるいは近代の知が見失ったものを保持し続け、それぞれの文化に根ざしている。そのことを自らの知のありかたへの反省をこめて見つめるなら、和辻を超えた仏教理解への地平が拓かれるのではなからうか。

このことは西田の仏教理解と対比させるなら、さらに問題が深化すると思われるが、ここでは課題としておくにとどめる。

(ひろさわ・たかゆき、仏教学、大正大学教授)